

仏教社会福祉の固有性についての一考察

―小笠原登の反隔離主義から学ぶこと―

小笠原 慶彰

はじめに

過去の一時期に主流であったばかりでなく、現に存続する「隔離」という形態の医療・福祉のあり方、とりわけハンセン病の強制隔離政策に関心を持つ限り、看過できない人物に小笠原登がいる。彼は、アジア・太平洋戦争（第二次大戦）開始の直前まで、国策としての強制隔離を推進する療養所医師たちの主張に対して、京都帝国大学医学部にあつて隔離反対の論陣を張っていた。これは、いわゆる「療養所派」と同じく「大学派」の学術論争であるように見えた。しかし、小笠原は一九四一（昭和十六）年十一月十四日第十五回日本癩学会総会（於・大阪帝国大学）において、療養所派からの指弾を受け、政治的に影響力を殺がれた⁽¹⁾。その後は、外見的には「時代の圧力をひしと感じざるを得なくなった小笠原は、より一層自身を思索者として高所においやり、むしろ自らを思想家・宗教家として変貌させていったのである」⁽²⁾とともとれる姿勢を取り、戦後も影の薄い存在になった。

その証拠として、隔離政策を建策し、かつ推進した中心人物の光田健輔は、戦後に文化勲章受章、岡山市および防府市名誉市民、ダミアン・ダットン賞ならびに朝日賞（社会奉仕部門）受賞、叙正三位勲一等瑞宝章追贈という国内外の公私にわたる栄典・栄誉を一身に担った。それに比すれば、小笠原も勲四等旭日小綬章を受章し、また藤楓協会から貞明皇后医学振興賞を受け、示寂から三十七年後の二〇〇七（平成十九）年に出身地甚目寺町の名誉町民になったとはいえ⁽³⁾、今日の評価からすれば、いかにも不釣り合いである。

すでにこのような事実は、戦後の先行研究等によって明確にされている。その主なものとしては、まず小笠原を紹介したものとして、田中文雄「京科大学ライ治療所創設者・小笠原登博士の近況」（一九六七）、長尾英彦「救ラィに捧げた四十年・小笠原登博士の生涯」上・中・下（一九七六）、服部正「福祉の倫理 小笠原登の生涯」（一九八〇）、大谷藤郎「わが師・小笠原登・ハンセン病隔離政策に反対しつづけた医学者」（二〇〇二）、河合俊治「小笠原登医師を偲ぶ」（二〇〇二）⁽⁴⁾等がある。次に小笠原登に関する研究としては、服部正が「反隔離主義の先駆的实践者・小笠原登」（一九七五）⁽⁵⁾を発表し、その後に八木康敏「小笠原登事始」（一九八五）⁽⁶⁾、川崎愛「小笠原登とハンセン病対策」（二〇〇三）⁽⁷⁾、山本正廣「近代におけるハンセン病治療と病理観…小笠原登の場合」（二〇〇四）⁽⁸⁾、小笠原眞「小笠原登・特にハンセン病に関する博士の先見性について」（二〇〇七）⁽⁹⁾等が続いている。また伝記等としては、『小笠原先生業績抄録』（一九七二）⁽¹⁰⁾が弟子たちによって、私家版として編まれている。一般には八木による『小笠原秀実・登・尾張本草字の系譜』（一九八八）⁽¹¹⁾が先駆である。大谷藤郎による『ハンセン病・資料館・小笠原登』（一九九三）⁽¹²⁾は、NHKのラジオ・テレビ番組を文章化したものが中心であるが、同じく『らい予防法廃止の歴史・愛は打ち克ち城壁崩れ陥ちぬ』（一九九六）⁽¹³⁾でも詳述されているし、藤野豊『いのち』の近代史・「民族浄化」の名のもとに迫害されたハンセン病患者者（二〇〇二）⁽¹⁴⁾でも一章が割かれている。さらに玉光順正・菱木政晴・河野武志・山内小夜子・雨森慶為編『小笠原登・ハンセン病強制隔離に抗した生涯』（二〇〇三）⁽¹⁵⁾が

続き、大場昇の『やがて私の時代が来る・小笠原登伝』（二〇〇七）⁽¹⁶⁾が最も新しい。このうち玉光等によるものは、真宗大谷派から出版されているが、これは小笠原が愛知県海部郡甚目寺町なる真宗大谷派太子山圓周寺住職の子として出生し、同寺衆徒であった因縁によっている⁽¹⁷⁾。

本稿は、このような先行研究に沿って、小笠原がハンセン病者の隔離に反対した事実を再検討しようとするものでも、その先見性を再評価しようとするものでもない。たとえば隔離反対の先見性については、以下のような見解もある。

「らい予防法」の廃止に尽力した大谷藤郎前（厚生省）医務局長の出身が京都大学である関係から京都大学医学部小笠原登助教授が、厚生省のらい行政に反対したことが有名になった。しかし、東京大学がハンセン病に無関心でいたわけでは、決してない。もともと熱心であったのは、医学部皮膚科教室である。なかでも、明治時代には土居慶蔵教授、昭和時代には太田正雄教授（木下奎太郎）らの活動があった。当時東京大学医学部付属病院に神経らい患者が外来として通っていたことは、明らかに「らい予防法」違反であったが、厚生省としては何も言えなかったであろう⁽¹⁸⁾。

これによれば、先見性について独り小笠原だけに帰して良いものかどうか躊躇する。だがこのような指摘によって逆に、小笠原も含めて、隔離政策に疑問を呈する先見的な見解もあったことは確かになるのである。

したがって、本稿は、小笠原等の先見性を認めた上で、何故彼等の見解が戦前・戦後のハンセン病政策において重きを置かれることにならなかったのか、その歴史的因果について、真宗僧でもあった小笠原の場合を通して考えてみようという意図を持つものである。

一 僧侶としての小笠原

ところで、隔離反対を理路整然と訴え続ける小笠原を支えていたのは、自身で確認したハンセン病の伝染力は弱く、治癒する疾病であり、隔離する必要はないという医学的根拠であった。だが、それに加えて、もう一つの貌である真宗僧としての宗教的信念も見落としてはならないように思える。さらにその根底には、自坊で祖父が医僧として取り組んだ治療を通じて継承されたハンセン病観があった。祖父の啓實は、医名を啓導と言ひ、幕末に高野長英の弟子、山崎玄庵を自坊に匿った際、癩・梅毒・淋病、瘰癧（頸部リンパ節結核）、黒内障等の治療法を伝授されたとされる⁽¹⁹⁾。そして小笠原は、「癩は治ると云う私の信念は、祖父からの伝燈」⁽²⁰⁾と明言しているのである。

彼が真宗僧としての自覚を持っていたことは、関係者による証言がある。たとえば、小笠原が仏教哲学者の兄、秀實と同居していた京都聖護院の借家で「この家で兄弟二人とも朝起きれば必ず佛壇の前にきちんと座って、線香をあげてお経をあげられ、夜寝る前にもそうで、勤行を一日も欠かされることがないようでした」⁽²¹⁾というものや「彼は何からこのような先見的な見解と信念を導き得たのか。それは長年にわたる多数のハンセン病患者に対する自分自らの臨床知見、欧米文献の勉強、そして幕末の時代に祖父もまたハンセン病の臨床家であった経験に学んだこと、なによりも敬虔な真宗僧侶としての宗教的信念と独自の哲学的思索が権威主義的な当時のらい医学会の付和雷同的な医師群の「危険な伝染病説」に屈しない姿勢を貫かせたものと思う」⁽²²⁾といったものである。また「小笠原は僧籍をもち仏教哲学に精通しており、仏教思想の基本である諸行無常の考え方を医学に持ち込んで本質を喝破しただけではなく、ハンセン病が「国際的恥辱病」とか「最も低劣醜惡な国民文化の尺度」などあらゆる侮蔑の言葉で呼ばれ、患者の人権を無視して絶対隔離が進められていた時代にあつて、ハンセン病をなくすためには国民一人ひとりが豊に暮らせる社会を作る以外にないという論陣を張ったのである」（ルビ省略）⁽²³⁾とされてもいるし、「先生の京都大

学における患者さんに対する態度は、まさに円周寺においてなされていたそれにており、医学者としては金オルガノゾルや新しい治療薬を治療に用いることに努力されるとともに、一方では当時不治の病、汚れた病として絶望的な心理状態に追い込まれていたハンセン氏病の患者さんに対しては、数珠をまさぐりながら真理を語る人生の友であり、師であり、高い理想をもった宗教家、哲学者でもありました。あの汚い特研の外來診療室で、患者さんの赤い大きな結節や斑紋を素手でなぜながら。患者さんの訴えにうなづき、ときに自分の意見や佛話を交えて淡々と話される先生の姿は私には救世主のようにみえたものでした⁽²⁴⁾ともされているのである。

しかし、小笠原が終始このような姿勢を取っていたにもかかわらず、その属した真宗教団としては、彼を支援しようとしなかったばかりでなく、むしろ疎外する方向に向ったことは、当の教団自体が認めている。というのは、一九九六（平成八）年四月、真宗大谷派が、宗務総長名で出した『ハンセン病に関わる真宗大谷派の謝罪声明』で以下のようにされているからである。それは、

（前略）一九三一年、真宗大谷派は「らい予防法」の成立にあわせ、教団を挙げて「大谷派光明会」を発足させました。当時から隔離の必要がないことを主張した小笠原博士のような医学者の存在を見ず、声を聞くこともないままに、隔離を主張する当時の「權威」であつた光田健輔博士らの意見を根拠に、無批判に国家政策に追従し、⁽²⁵⁾「隔離」という政策徹底に大きな役目を担っていきました。（後略）

というものである。しかし、ここでも小笠原が自宗派の僧籍を持つ僧侶であつたことには明確に言及されていない⁽²⁶⁾。その後、先述した二〇〇三（平成十五）年の大谷派からの出版物『小笠原登』では「日本におけるハンセン病に関わる医学者として最高の先駆者ともいえる小笠原登氏が、たまたま大谷派の出身であつたということ、そのことに意味

を与えることこそが、私たちの仕事だといえるだろう」(ルビ省略)⁽²⁷⁾としているが、どんな意味があるのかは説得的ではない。いずれにしても彼等の中で自宗派僧侶として小笠原再評価の方向が明確になるのは、「ハンセン病違憲国家賠償請求訴訟」に対して二〇〇一(平成十三)年に出された熊本地方裁判所の判決以降でしかない⁽²⁸⁾。

これと対照的に名僧とされる仏教者たちのハンセン病隔離政策に対する、特に戦前の対応に対して、近年になって批判がなされている。彼らは、真宗教団内ばかりではなく、仏教学研究者からも評価が高い人たちである。たとえば、一九三四(昭和九)年に暁烏敏が長島愛生園で行った説教は「ファシズムの基本的徳目である「全体のために個人が犠牲になることは美しい」ということがはつきりと出ているので、私自身を含め多くの論者が引用している」⁽²⁹⁾とされるような、隔離政策に迎合的な説教の典型に対する批判的見解である。しかし、それらへの批判も決して戦後の早い時期からあったわけではなく、まして戦前からあったのではない。そして何より説教者個人の責任に帰して解決する問題ではなく、その説教者の言説を是とし、それを権威づけた組織的対応にこそ課題があるという指摘が弱い。

二 小笠原登と兄・秀實、そして三浦大我

ところで、先に言及したが、小笠原登の兄で仏教哲学者たる秀實についても、関係者には知られた存在であった。彼については、八木による『真理は勲章をさげない』(一九八四)⁽³⁰⁾があるし、また一九五八(昭和三十三年)十一月、遷化から三十年後になって、弟子や関係者の手で遺稿集が編まれている。その書物は、秀實の号を取って『思安諒 祭見の車』(一九八七)と題され出版された⁽³¹⁾。また前述の八木『小笠原秀実・登・尾張本草学の系譜』もその半ばは秀實に関する内容である。

これらによれば秀實は、「石川三四郎の周辺にいた大正の若者の一人であった。秀實は仏教的アナキストとして、啓蒙的アナキストとして、般若空のように、自己への執着を棄てて自然の間に間に、東洋的諦観とでもいおうか、あるがままに生きた。／明治の終わり、幸徳秋水にまみえたその日から、戦後の第三次『平民新聞』にいたるまで秀實は啓蒙的アナキストとして「無」と「空」に生きた」⁽³²⁾人物とされる。

小笠原は、先述のように京都聖護院の借家で京都大学を停年で退官するまで、この兄と暮らし、兄の仲間たちと語り合っていた。したがって、小笠原が、兄やその仲間から影響を受けていたことは、すでに指摘されていることである。「兄弟の住まいはその地名から「聖護院」と呼ばれ、梁山泊の趣を呈していた。さまざまな人間が出入りして談論風発し、切磋琢磨する場になっていた」⁽³³⁾のである⁽³⁴⁾。

さらに加えて、参玄洞三浦大我との関わりも視野に入れる必要があるだろう。

最初に述べたように小笠原が癩学会において糾弾され、その影響力を殺がれることになった直接の要因は、学会における発表であった。しかし、その前段階として、従来からの学会等における小笠原の主張に加えて、一九四一（昭和十六）年二月二十二日に『中外日報』誌上に「癩は不治ではない 伝染説は全信できぬ」として掲載された三浦による小笠原の談話記事があった。これが療養所派医師の目に留まり、論争が展開されたり、一般新聞（『大阪朝日』）に取り上げられたりしたことによって、スケープゴートとして目をつけられたと言える。こうした伏線の上に小笠原が指弾を受けた。

さて、その『中外日報』に記事を書くように勧めたのは、主筆の三浦であったという。大正前期から『中外日報』に関わっていた三浦は、一九二一（大正十）年六月、記者として大阪で単身生活を始めた⁽³⁵⁾。小笠原の兄、秀實は、その弟子の石川良宣によれば、「昭和四・五年頃宗教新聞「中外日報社」へ囑託として入社、社長眞溪涙骨氏に可愛がられた」⁽³⁶⁾とされているので、この辺りから小笠原と三浦の因縁が生じていたといえる。

ところで三浦は、一九三〇（昭和五）年には『中外日報』誌上で「外島保養院」について言及する記事を書いている。⁽³⁷⁾つまり、すでにこの頃からハンセン病について関心を持っているのである。だが、この頃の記事ではハンセン病の隔離収容に関して反対している風ではない。しかし、一九三六（昭和十一）年の「長島（愛生園）事件から学びとるべきもの」⁽³⁸⁾と題した記事は、『ハンセン病問題に関する検証会議最終報告書』でも取り上げられて、「三浦の活動で特筆すべきことは、（中略）当時の大方の世論に反して、入所者の側に立った主張を展開しているということである」⁽³⁹⁾と評価されている。つまり、現在の視点からしても先進的なものであった。この記事は、直接的には当時大原社会問題研究所にあった森戸辰男の意見に触発されて書かれたものである⁽⁴⁰⁾。しかし、「当時の三浦は、光田らの患者への対応を厳しく糾弾していたが、いまだハンセン病問題の唯一の解決方法が、隔離政策にあるという姿勢を変更しておらず、療養施設の充実を繰り返し主張していたのである」⁽⁴¹⁾という段階であり、小笠原の指弾後には援護の論陣を張っていない。

さて、小笠原と三浦の直接的な関係については「一九三九（昭和十四）年一〇月『中外日報』は、小笠原が仏教的慈悲心をもって、ハンセン病患者の看護にあたる尼僧を知恩院に求めたところ、二人の浄土宗尼僧がこれに応じ献身的な活動をはじめたことを報じており、このころまでに、小笠原と三浦とは交誼を深めていたものと思われる」⁽⁴²⁾のである。

以上のように兄秀實や三浦大我との係わりの中で『中外日報』に掲載された談話記事のインパクトは、しかし大きかった。そして、それが小笠原が学会から指弾される口実に繋がっていた。三浦もそれを見通しており、「小笠原の学説が強制隔離政策に与える打撃の大きさを意識して、その談話を発表したことが知れる」⁽⁴³⁾のである。

ここには、兄の秀實や三浦の仏教界における当時の立場とあながち無縁とも言えない事情がある。したがって、秀實や三浦が思想形成した明治末・大正期の仏教をめぐる状況についても考察しておくことが必要であろう。小笠

原の思想的・宗教的基盤を間接的ではあれ理解する上で不可欠であろうと考えるからでもある。

三 明治末から昭和戦前期の仏教界

すでに明治初期の神仏分離・廃仏毀釈を経た仏教は、その代償として一定の社会的位置を確保し得た。しかし同時に無批判に伝統を墨守する旧来の固陋的体質も温存されたままであった。しかも内実は「そこで形成された仏教を一言で性格づけるとすれば、天皇制仏教とでもいう外ない」⁽⁴⁴⁾とされる仏教であり、「精神革命を欠いたまま仏教は近代化を歩みはじめた」⁽⁴⁵⁾のである。明治後期には、こういう仏教のあり方を否定して、仏教近代化が模索され、宗門改革や新しい仏教運動が起こった。そのひとつとして本願寺派の普通教行学生時代に反省会を始めた老川古河勇らによって作られた経緯会がある。反省会の禁酒運動については、「プロテスタントのピュリタニズムに発していることはいうまでもない。封建的道德と社会風習を打破する道に、思想あるいはイデオロギーの道をえらぶ場合と、もう一つモラルと風習の改革をえらぶ場合とがある。共和制への指向さえも一半において内蔵した自由民権運動はいうまでもなく前者の典型であるが、その運動が激化の頂点において挫折を余儀なくされた後、後者が市民的近代化への指向を荷って抬頭してきたことは全国的な現象であった。上からの文明開化の一つの頂点として鹿鳴館的欧化政策が考えられる状況のなかで、むしろ禁酒運動は都市的小市民層への自覚をふかめていく階層の、もっとも具体的な生活改革であった」⁽⁴⁶⁾とされている。このように、反省会段階では、プロテスタントの影響下に、それを真似たモラルと風習の改革を目指していたといえよう。

だが経緯会は「従来の仏教の教祖を無上の信仰対象と考えていた独断時代から、歴史的研究を経て懐疑時代に入ったので、仏教全般に対する自由討究や究明を積極的に実施すべしというもので、教団仏教に対する強い批判的性格」⁽⁴⁷⁾を

有する団体であった。ここで「教団仏教」とは当然、江戸期から継続している既成の伝統仏教各宗派のことであり、その前近代性の故にキリスト教プロテスタント諸派の進出に対抗できずにいた。それに対して危機感を感じていた仏教徒有志が、新たな仏教像を求めていたのである。

もともと古川自身は、キリスト教に対する偏見をその経験から払拭している。たとえば、以下のようであった。

老川之より基督教徒の内部を窺わんとするの意あり、彼か意を決して明治學院に入れるもの、亦之か爲なりとす、さりながら一たび其内に入りて、朝夕基督教徒と接觸するに及び、外教徒亦一概に排斥し去るべきに非ざるを知り、次第に寛容の風を養うて、初め警敵として入りし彼は、遂に良友として出づるに至れり、彼か外教徒に對して終生有したる自由容認の思想は、一に此時に胚胎したり⁽⁴⁸⁾。

ただこの経緯会に関しては、清澤滿之の精神主義と対比して「新仏教徒の方は現実社会への関心は極めて強いものの、仏教信仰の本質をどこに求めて立場を築くかについては、力量が不足し、もっぱら仏教を近代的倫理・道徳の面に発言させての社会改良運動として機能していったということもできるのである」⁽⁴⁹⁾と評価する意見もある。

また、古川は本願寺派における開明派であるが、同じく反省会初期のメンバーとして名が見える今村惠猛について「例外もあるが、概して西本願寺における開明派は、日本国内では主に教団外あるいは教団とは一線を画したところで活躍し、教団内にいる場合は今村の如く海外にその活躍の場があったということができるとはなからうか」⁽⁵⁰⁾とする見方もある。

ところで経緯会自体は古川の夭折により解散を余儀なくされた。その後を受けた仏教清徒同志会（後、新仏教徒同志会）は、「自由討究による旧仏教との対決をよびかけ、社会的視点をもつ近代的な新仏教の提唱によって、仏

教界内外に大きな波紋を投げかけた。会の名称は、ピューリタンにならって近代的な市民社会の宗教の樹立をめざしたものの⁽⁵¹⁾のであり、「その立場と運動方針は自由主義的であり、急進性をも加えながら、プロテスタント（内村鑑三の無教会主義およびユニテリアン）との交流を早くから開拓して、仏基両教の対立をのりこえようとし、その社会的実践への関心は初期社会主義者との交流をも開拓していった」⁽⁵²⁾のである。

もちろん、新仏教徒同志会は社会主義者団体ではなかった。しかし、社会主義者との多様な交流があり、一般的には新仏教徒は社会主義団体とみなされていた。結局のところ「本質は社会主義ではなかったが、革新性や自由討究、政治権力に対する態度の類似のために社会主義運動と同視され、社会主義陣営からも同志的感情をもたれていた」⁽⁵³⁾のであり、加えて「初期社会主義者もキリスト教徒も、それぞれ自己が依拠する普遍的原理を軸として、自らを自覚的に天皇制教育体制に対置せしめることによって、犀利な批判を提起しえたのであるが、社会主義者やキリスト者たちと交流を深めていた新仏教徒同志会もまた、その独自の仏教的汎神論への確信に支えられつつ、天皇制教育への異色ある批判を展開」⁽⁵⁴⁾したのである。

つまり日本帝国主義形成期には、仏教が社会主義に親和的であり、仏教の近代化運動には帝国主義に対立する動きがあった。すでに新仏教運動の影響下には、社会主義に接近する仏教者たちもいた⁽⁵⁵⁾。佐治實然⁽⁵⁶⁾、高木顕明⁽⁵⁷⁾、杉村縦横、高嶋米峯、境野黄洋、渡邊海旭、毛利柴庵、内山愚童（無政府主義）等である⁽⁵⁸⁾。特に大逆事件連座者を出したことは「近代社会の深層によどんで存在していた仏教思想の一つの噴出した姿」⁽⁵⁹⁾と捉えれば、それゆえに「日本帝国主義の形成期に、仏教が社会主義や無政府主義、社会主義的傾向を持った社会改良、さらには仏教の近代信仰運動の中にも、帝国主義に対立する動きのあったことは見逃せない。（中略）仏教が帝国主義形成期に、社会運動その他と近似の立場をとり得たのである。（中略）近代仏教の形成期に、帝国主義と対立する動きのあったことを見逃してはならない。帝国主義と仏教教理は両立できないものとして、宗教的实践となっていたことは

思想史的意味のあること」⁽⁶⁰⁾ だったのである。

こうした動向の中で、三浦も一九三〇（昭和五）年三月には自身で『左翼戦線と宗教』⁽⁶¹⁾ を、同じく五月には「中外日報東京支局」編集で『マルキシズムと宗教』⁽⁶²⁾ を相次いで出版している。とくに後者は無神論的な主張を反映しており、そこから反宗教運動が展開されていく⁽⁶³⁾。「反宗教運動に参加した人びとのなかには、多数の寺院出身のインテリゲンチヤがいた」⁽⁶⁴⁾ のだが、三浦もそれに連なる一人といつてよからう。さらに昭和戦前期の妹尾義郎の新興仏教青年同盟にも関わりを持っている。

啓實も、これらの動きの中で一定の位置を占めていたであろう。たとえば三浦が若き頃にかかわった黒衣同盟は、啓實の弟子、市川白玄にも影響を与えている。それに啓實がこのような三浦の活動や著作を知らなかったはずはない。だとすれば、小笠原自身は、その意味を深く理解していなかったとしても、三浦主筆の『中外日報』に談話記事掲載することがどういう影響を及ぼすか、全く示唆されていなかったとは考えにくい。

そして今日、中外日報社自身が当時の状況を「この昭和初期の赤い論争に場を与えた中外日報は、もちろん特高にマークされた。だが、当時の主筆・三浦大我（号は参玄洞）は臆することなく、労農プロレタリアを声援した。涙骨はまた、三浦の闘志を評価し、水平社運動への参加も是認したのである」⁽⁶⁵⁾ としている。とすれば、その『中外日報』に掲載されたところのハンセン病隔離という国策に反対する小笠原の談話が、国策に対して挑戦的だとされ、小笠原に批判的な立場から注視されないはずはなかったのである。

四 癩学会後の小笠原

ところで、小笠原は冒頭で述べた癩学会後も停年まで京都大学の皮膚科特別研究室で七年間、さらに奄美和光園

等で二十年間、通算ほぼ四十年をハンセン病患者の治療に尽くし、一九七〇（昭和四十五）年十二月、八十二歳を一期として遷化した。だが、特に不本意な沈黙を余儀なくされて以降の小笠原の働きは、関係者にさえ、まして一般には、あまり良く知られていなかったらしい。たとえば、一九六七（昭和四十二）年時点での次のような指摘がある。

つい先日のことだった。在園者の一人が傷痕恩給申請の相談に來た。それには、戦地での公務に起因してライに罹った、という証拠、証言が必要である。戦地から帰還した彼がライと初めて診断され、治療を受けたのは、京大の小笠原博士で、博士は既に他界されているので困った、とその人は諦めたように語るのだった。「とんでもない。小笠原博士は、健在だ」と私が云ったら、彼は、「本当ですか?」とにわかには信じかねる様子だった。私は、こんな誤解をしている人々に、今まで何人会ったことだろうか。一部の人々を除いては、ライの関係者達の多くから、そう考えられているらしいのである。⁽⁶⁶⁾

こうした中で、戦後に小笠原登が限られたハンセン病関係者を超えて再度注目されたのは、服部正によつてであろう。小笠原の示寂から五年後の一九七五（昭和五十）年十月、当時府立大阪社会事業短期大学教授で、後に学長も務めた服部は⁽⁶⁷⁾、日本社会福祉学会第二十三回大会（於・日本福祉大学）において「隔離主義批判の先駆者・小笠原登」と題した発表を行った。「反隔離主義の先駆的实践者として彼の思想と業績から今日の福祉関係者は多くを学ばねばならぬ」⁽⁶⁸⁾とする内容であった。これを受けた同年十二月十七日『毎日新聞』のコラム「聴診器」は、「反隔離主義」と題されていた⁽⁶⁹⁾。小笠原の没年に、ハンセン病療養所退所と院外観察の推進を結論づけた第四十三回日本らい学会（現・日本ハンセン病学会）総会があり、漸く小笠原の主張が学会の通説になったこと、精神障害者の「保安処分」との関連で小笠原の再評価に意義があること、そして服部の小笠原評伝研究への期待を報道していた。

しかし、服部によれば「多くの共感者の他に、極めて少数ではあるが反撥者の存在も思い知らされた。すなわち光田健輔（明治八年～昭和三十九年）の信奉者の人々である」⁽⁷⁰⁾という状況だったという。だが、その服部でさえ、発表と同年の論文で「将来ハ病（ハンセン病・筆者）医療史が編まれることがあっても、彼にどのような評価があたえられるかは疑問である」⁽⁷¹⁾としており、この時点で小笠原平評価の可能性を楽観していない。このように見ると、服部の発表やそれへの反発、『毎日新聞』の報道は、当時の社会福祉界でさえ、なおさら一般社会では、ハンセン病への理解が戦前と比較して、大きくは進展していなかったことを推測させるものとなっている⁽⁷²⁾。

ちなみに、この発表の時点で、戦前の「癩予防法」制定からではなく、戦後の「らい予防法」制定からでも既に二十年以上が経過していた。さらに言えば、先述の熊本地方裁判所の判決で、違憲性が明白になっていたとされた「一九六〇（昭和三十五年）年」からでも既に十五年が経っていた。ところが「全国国立癩療養所患者協議会」が結成されたのは、一九五一（昭和二十六）年であり、らい予防法闘争は、その二年後に開始されているのである。とはいえ、服部の発表を皮切りに彼自身も含めて、断続的ながらも医療・福祉の研究者等によって彼が再評価されるようになっていく⁽⁷³⁾。だが先述のように、この時点でも真宗関係者は、まだ登場していない。

戦後いち早く小笠原を世に紹介した服部は、それでも慎重に「小笠原は同時代の革新的思想家などにくらべる時、極めて既成道徳的な保守的思想の持ち主であり、その点では失望させられる所説も少くない。／＼しかしなお、現今の社会科学的な福祉理念とは全く無縁の時代にあつて、患者から学び、現場から教えを乞うという謙虚な姿勢をとり続け、みずからの科学的良心を社会的良心として維持しつつ、絶対隔離主義全盛期によく孤塁を守って屈することのなかったその求道的生涯は、衷心よりの敬意に値するものといえまいか」⁽⁷⁴⁾としている。しかし、それから三十年以上を経た今日でさえ、「現今の社会科学的な福祉理念」が隔離主義に対して絶対的に優位な新しい福祉理念を常態化させ、実態化させたとと言えるだろうか。ここには、「ハンセン病問題に関する検証会議」によって、社

会福祉専門職集団の怠慢を問われる素地がある⁽⁷⁵⁾。検証会議の副座長であった内田博文は、二〇〇八年に至ってさえ、次のように述べている。

多くの社会問題に関して発言し実践的、研究的にそれにかかわり、最も弱い者の理解者であるべきことの大切さを表明している職業集団から忘れ去られた存在であることがどれほど重い事実であるか。それは受け手にとってはほとんど迫害に近い行為であることを、まず福祉界自らが痛みをもって自覚しなければならない⁽⁷⁶⁾。

これは社会福祉界に対する批判であるが、伝統仏教教団にもそのまま妥当する批判である。

さらに「小笠原は国策の名のもとに強行された不必要な絶対的隔離と断種に対し、医学者として批判を加えた。そして、国家の視点からではなく、患者の視点からハンセン病の医療に参加した。一方、小笠原を攻撃した人びとは、国家の安全・民族の発展という視点に囚われていた。そこにあるのは、国家・民族のためにはハンセン病患者の人權は否定してもよいという認識であった⁽⁷⁷⁾」という指摘もある。今日、公共の福祉の名の下になされていることの多くは、この指摘にあることと異なっていると言えるだろうか。

ハンセン病に対して小笠原と光田が全く方向性の異なった対応をした理由は、どこにあったか。「光田健輔と小笠原登の違いは、一人は国家を見、一人はひとりの患者を見たことだろう。また一人はライ菌に固執し、一人はひとりの病状経過、生活を大切にしたいとだろう。一人は権力にこだわら、一人は哲学を愛したことだろう。そうしたものが集まり重なり、二人の間の「ハンセン病観」は大きくかけ離れた⁽⁷⁸⁾」とする見方も頷けるものだ。これは「絶対隔離論者と体質論者とのらいの病因にかんする論争史は、医学的にも非常に興味があるところです。そこからわれわれが学ぶものは、自然科学の一分野であって客観性を重んじれば、一見同じ立論ができ、同じような結論が出

そうに思える医学の学説も、そのときどきの社会思想からは、完全に自由ではありえないのだということ」⁽⁷⁹⁾と同義であり、一見科学的と見える学術論争でも、その時代性を考慮した相対的な判断が不可欠であるという指摘である。

だが小笠原の反隔離主義は、現時点からしても決して遅れを取っておらず、むしろまだ先見的ですらあるのは、何故か。それは、根本に絶対性を懷疑するラディカルな仏教者としての小笠原の思想が横たわっているからであり、その基本に立脚しているからだと考えないわけにはいかない。

まとめにかえて

ところで「小笠原はハンセン病のみならず、すべての病氣観を仏教思想に収斂させていったゆえに、治療思想としては社会に普遍的でなく、治療範囲も限られたものとなった。科学一辺倒の原理から距離を置き、精神的な理知を重視し、それだけ「近代的」でなかった。／しかしながら「近代的」でないがゆえに、健康と病氣の垣根を設定しない「健病一如」という小笠原思想は、ハンセン病の本質を捉えていたのである。それでも、昭和と言う時代は、小笠原が捉えていたものを隠蔽し通したのである」⁽⁸⁰⁾という指摘もある。

しかし小笠原は「持説の「健病不二」は、同時に患者の人権尊重や反隔離、反差別の基本精神となるものである。こうした思想が彼の仏教的世界観から出ていることは間違いないが、それは哲学的な意味の深さにおいて、自己の学説を論証しようという態度であって、宗教へ逃避しようとするものではない。「神仏によつて疾病が治癒する」とあり得ないと、キッパリいつている」⁽⁸¹⁾のである。つまり、小笠原の宗教観は、近代合理主義を疑うものではない。

小笠原の後を継ぎ、自身も世界のハンセン病治療に足跡を残した西占貢は、「歴史の流れには始めもなく終わり

もありません。らしいの医学も又、この後、いくたびの変革を重ねて行く事でしょう。そして、その中で、歴史の篩に耐えて、輝きをましてくるものは一体どのようなものなのでしょう。それは学説でも業績でもなくて、その人の生涯の仕事の間に示された人生に対する真実さである様な気がしてなりません」⁽⁸²⁾と書いている。これは、ハンセン病学者小笠原に対してより、真宗僧小笠原に対して、より正鵠を射た言葉であるように思える。

戦前の大規模宗教教団、特にその総帥が伯爵位を有する華族であり、天皇家とも姻戚関係のある本願寺派、大谷派の両教団に代表される仏教教団の多くが、善しにつけ悪しきにつけ、国策協力に果した役割は、よく指摘される。今それを繰り返すことはしない。

しかし、ことハンセン病強制隔離に関しては、戦前のみの話ではない。むしろ、戦後長きにわたるその姿勢が検討されなければならない。ここには、いかに大規模宗教教団といえども、いつの時代にもその時代の要求する国策に対して迎合的であり、その宗教的信念と不可分一体をなした大義ある科学的主張でさえ支持しえないことが示されているとは言い過ぎか。さらに言えば世俗的権威による理不尽な要求にはどれほど無力で盾になりえないものであるか、そしてその無力さが明らかにしてもなおそれを隠蔽しようとする体質を持つものであるかが白日の下に晒されているとは言えないか⁽⁸³⁾。

小笠原の生き方を通じて、改めて私たちが学び取るべき教訓は、すなわち人間の行為や思考に絶対的に正しいということなど到底有り得ないという当然のことを再認識したいということである。元来そのことを伝えようとする宗教の名の下に結集して、世俗的にも影響力を持つ伝統仏教教団の役割は何か⁽⁸⁴⁾。

仏教教団は、ある時点には絶対的に正しく思える理屈を相対化して捉え、批判的に検討できる人間の集団でなければならぬ。そして、その構成員に対して社会的に排除された人間の視点に共感できる鋭い感受性を養う機会を提供できなければならない。でなければ、その存在意義は無い。真宗関係教団ならば「信心の社会性という言葉が

言われて久しいが、私たちは、ハンセン病問題で問われたことを未来に向けて問い直し、新たな化外（マイノリティ）を生み出さない営みを、親鸞聖人の信を通して確立しなければならないであろう」⁽⁸⁵⁾ということになろう。しかし、その意識的か無意識的かを問わず戦前・戦後の長きにわたり真宗僧小笠原を無視することで、ハンセン病隔離政策を批判し得なかった伝統仏教教団の驚くべき鈍感さは、すでに鋭敏に研ぎ澄まされているのだろうか。

こうした状況において仏教社会福祉の固有性を問えば、まず、すべてのものごとを相対的・批判的に捉え、止揚を繰り返すことを追究する仏教的見地を再確認することであろう。次に、そうした思想的基盤に立脚して、社会的に排除された人たちに対する仏教教団の鈍感さを徹底的に告発し、その人たちを包摂した新たな社会のあり方を実現できるように具体的な支援を続けることであろう。服部によって再確認された小笠原の反隔離主義は、その意味において、仏教社会福祉にとっても思想的にまだ先見的な位置を保持し続けていると思えるのである。

注

- (1) この経緯については、たとえば藤野豊『日本ファシズムと医療』岩波書店、一九九三、の「第五章 隔離政策の帰結 四 隔離政策の矛盾とその顕在化」（二五四・二六九頁）や大場昇『やがて私の時代が来る・小笠原登伝』皓星社、二〇〇七、の「第四章 小笠原、封殺さる」（一三〇・一四五頁）、等に詳しく紹介されているので、改めて言及しない。ただ本稿に関係するものとして、後年の小笠原の回想を踏まえて書かれたものを二つだけ、長くなるがやや詳細に紹介しておくたい。
- まずひとつ目は、執筆当時長嶋愛生園の医師であった田中文雄によるものである。

「広い意味では伝染するが、狭い意味では伝染しない」と言う表現で答弁した。ところが座長の村田博士は、前半を聴くや否や、座長席

から、「伝染病を認めた、これでよしッ」と叫び席を降りてしまった。博士としては、巧みな論法で反対派を領袖一触したつもりだったがその日の「毎日」「朝日」の夕刊の記事を一読、[〃]してやられた[〃]と思った。朝日新聞の見出しは、[〃]体質論の小笠原博士沈黙す[〃]とあり、毎日新聞の方は、小笠原博士の体質論一掃さる[〃]とあったのである。「毎日」にはわざと構成した一組の写真まで添えてあった。それは、感情むき出しの反駁質問者の昂然たる姿の下に、テーブルに打伏している博士の姿を配したものであった。実は、後者はカメラマンが、質問に対する答弁のメモを書いている博士の頭上近くカメラを構えて撮ったものだったのである。「イヤ、全くうまいことしてやられました……」小笠原博士は、むしろ、当時は懐かしむように穏やかな口調で語るのであった。（『京都大学ライ治療所創設者・小笠原登博士の近況』『多磨』四八巻一二号、一九六七、二二頁。なお本稿は、滝沢英夫・原田禹雄編『小笠原先生業績抄録』京都大学医学部皮膚病特別研究施設、一九七一、四五・五三頁、に再録されている。）

ただし、当時の新聞記事を確認すると、実際の紙面は、この回想のようではない。小笠原の記憶では、そうになっていたの
だろう。もうひとつは、河合俊治によるものである。

叙勲の後、ささやかな宴会を持たれた。その席上で。「本当にあの時はこわかった。殺されると思った。けれど今こうして賞がいただけ
るのは夢のようだ」と語ったという。あの時というのは、第十五回癩学会が阪大で昭和十六年十一月十四日・十五日に開催され、いわゆ
る療養所派の連中が、討論というより糾弾をした時の思い出を語ったのである。（『小笠原登医師を偲ぶ』『部落』第五三巻十四号、
二〇〇一、五〇頁）

田中の文章は、回想に基づくもので不正確と思われる部分もある。しかし、いずれにしても当時ハンセン病隔離政策は国
策で、それに反対することはこうした結果を招く文字通り命がけのことであったというのは大袈裟ではなからう。いわば命

- の危険さを感じるような言論による暴力によって「光田が固定化しようとした教義」ドグマは、このように小笠原登の主張を医学の世界から事実上追放することによって確固たるものとなったわけである」(小畑清剛『近代日本とマイノリティの〈生・政治学〉』シュミット・フーコー・アガンベンを中心に読む)ナカニシヤ出版、二〇〇七、一六四頁)ということであり、小笠原もそれを全く感じていなかったのではないと理解できる。
- (2) 山本正廣「近代におけるハンセン病治療と病理観」『小笠原登の場合』『仏教大學大学院紀要』三三号、二〇〇四、六二頁。
- (3) 前述の河合の文章でもわかるが、小笠原は、こうした栄典・栄誉を拒否していたわけではなく、むしろ喜んでいた風である。
- (4) 大場昇、前掲『やがて私の時代が来る・小笠原登伝』一九〇、一九二頁、も参照。
- (5) 前掲の田中、河合の他は、以下の通り。長尾英彦「救ライに捧げた四十年・小笠原登博士の生涯」上・中・下『郷土研究』(愛知県郷土資料刊行会)九・十一号、一九七六。服部正「福祉の倫理・小笠原登の生涯」『東方界』八号、一九八〇。大谷藤郎「わが師・小笠原登・ハンセン病隔離政策に反対しつづけた医学者」『部落解放』第四八六号、二〇〇一。
- (6) 服部正「反隔離主義の先駆的实践者・小笠原登」『社會問題研究』二五号、一九七五。
- (7) 八木康敏「小笠原登事始」『思想の科学』(第七次)第六二号、一九八五。
- (8) 川崎愛「小笠原登とハンセン病対策」『平安女学院大学』研究年報』第四号、二〇〇三。
- (9) 山本正廣、前掲「近代におけるハンセン病治療と病理観」『小笠原登の場合』
- (10) 小笠原眞「小笠原登・特にハンセン病に関する博士の先見性について」『愛知学院大学』文学部紀要』第三七号、二〇〇七。
- (11) 滝沢英夫・原田禹雄編、前掲『小笠原先生業績抄録』。なお、服部の学会発表と研究は、本書によって小笠原を知ったことが契機となっている。
- (12) 八木康敏『小笠原秀実・登・尾張本草学の系譜』(シリーズ民間日本学者一七)リブポート、一九八八。
- (13) 大谷藤郎『ハンセン病・資料館・小笠原登』藤楓協会、一九九三。

- (13) 大谷藤郎『らい予防法廃止の歴史・愛は打ち克ち城壁崩れ陥ちぬ』勁草書房（医療・福祉シリーズ六六）、一九九六。
- (14) 藤野豊『「いのち」の近代史「民族浄化」の名のもとに迫害されたハンセン病患者』かもがわ出版、二〇〇一。（本書に先立って、藤野、前掲『日本ファシズムと医療』でも言及されている。）
- (15) 玉光順正・菱木政晴・河野武志・山内小夜子・雨森慶為編『小笠原登・ハンセン病強制隔離に抗した生涯』（ブックレットNo. 10）真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇三。
- (16) 大場昇『やがて私の時代が来る・小笠原登伝』皓星社、二〇〇七。
- (17) 二〇〇九年十月六日圓周寺本堂において住職小笠原英司氏、前坊守幸子様にインタビューして確認したところでは、小笠原登本人の葬儀では副住職として待遇されたということである。
- (18) 山本俊一『増補日本らい史』東京大学出版会、一九九七、i頁。なお、京都大学でも「癩の研究は、松浦教授時代より於保・山本兩助教授の外、助手小林和三郎により手をつけられ、小林助手は後大島療養所長として内臓癩に關する業績を完成して斯學界に寄與した。又近年講師小笠原登は、體質學的研究を進め、治療に關しては、化學研究所堀場研究室と協力し研究してゐる」（『京都帝國大學史』京都帝國大學、一九四三、三四一頁。）としており、やはり明治期から取組まれていたとわかるが、この時期（ただし原稿執筆は、一九四〇年頃）に小笠原の體質學的研究に言及していることが興味深い。なお、小笠原の属した「皮科特別研究室」について「本研究室の研究費に對しては創立以來、三井報恩會の補助により設置された慈濟會の補助が繼續されてゐる」（同書、三八〇頁。）となっている。
- (19) これについては、鶴見俊輔が、吉川芳秋『本草蘭医科学郷土史考』私家版、一九七一、を引いて、『高野長英（朝日評伝選二）』朝日新聞社、一九七五、で紹介しているが、そもそも吉川に教示したのが奄美和光園医官時代の小笠原である。鶴見は「その孫にあたる人の現在の仕事にまで影響を及ぼしていると言えよう」（引用は朝日選書二七六、一九八五、三〇五頁。）としているが、隔離反対論を唱えていたことまでは言及していない。奄美和光園医官としてのことか、隔離反対論者としてのことか、

いずれを指しているか不明である。

小笠原登『漢方医学の再認識』改訂第二版、洋々社、一九六三年、二二頁。

大谷藤郎「小笠原先生の思い出」滝沢英夫・原田禹雄編、前掲『小笠原先生業績抄録』四五頁。

大谷藤郎、前掲『らい予防法廃止の歴史・愛は打ち克ち城壁崩れ陥ちぬ』一二・一二三頁。

和泉真藏「小笠原登の医療思想」玉光順正・菱木政晴・河野武志・山内小夜子・雨森慶為編前掲『小笠原登・ハンセン病強制隔離に抗した生涯』三〇頁。

大谷藤郎「小笠原先生の思い出」滝沢英夫・原田禹雄編、前掲『小笠原先生業績抄録』四四頁。

ちなみにこの声明において「感染者」と「発病者」を混同し、後に当事者の指摘によって訂正している。

ついでに言えば、光田は晩年になってカソリックに帰依したキリスト教徒であり、恐らくはそういった信仰的基盤を持つ人間であつたはずだ。その点からすれば、大谷派による小笠原の無視は甘受するとしても、あえて光田を支持したり、擁護したりする必然性があつたかどうかは疑問である。

前掲『小笠原登・ハンセン病強制隔離に抗した生涯』八頁。

同じ仏教系で言えば、網脇龍妙が始めた日蓮宗関係の身延深敬園も、教団の組織的支援はなかったようだ。たとえば、加藤尚子『もう一つのハンセン病史・山の中の小さな園にて』医療文化社、二〇〇五年、には、「仏教の僧侶だった美智さんの父親が、明治時代に創立し、それ以来、網脇家が家族総出で園を営んできた」（六頁）とある。

菱木政晴『非戦と仏教・批判原理としての浄土』からの問い』白澤社、二〇〇五、一三九頁。

八木康敏「真理は勲章をさげない・小笠原秀実事始」『虚無思想研究』第四号、一九八四。なお本稿は、後掲の『思安誄 祭見の車』に再録されている。

小笠原秀實先生を偲ぶ會編『思安誄 祭見の車』小笠原秀實先生を偲ぶ會、一九八七。

(31) (30) (29) (28) (27) (26) (25) (24) (23) (22) (21) (20)

- (32) 八木康敏前掲『小笠原秀実・登・尾張本草学の系譜』一三五頁。
- (33) 大場昇、前掲『やがて私の時代が来る・小笠原登伝』二二頁。
- (34) たとえば一例を挙げると、大正初年頃に抽象絵画の先駆者カデンスキー研究をめぐって、若き美学研究者達が秀実の自宅に集まり例会を持っていたという。(井尻樂「京都におけるカデンスキー受容」『京都産業大学論集』人文科学系列第三四号、二〇〇六年、四一頁。)
- (35) 三浦については、浅尾篤哉「三浦参玄洞の思想・全国水平社の創立と真宗信仰の視点から」『部落解放研究』一六三号、二〇〇五、四一・五五頁、浅尾篤哉編『三浦参玄洞論説集』解放出版社、二〇〇六、等を参照した。
- (36) 小笠原秀実先生を偲ぶ會編、前掲『思安誄 祭見の車』二一七頁。
- (37) たとえば一九三〇(昭和五)年六月十七日(九二二九号)では、「船は行く、絶望の国へ・外島保養院訪問記」を同じく十月二日(九三二〇号)では、「外島癪療養所拡張問題に就て 土偶の如き教家の沈黙」という記事を執筆している。(これについての確認は、浅尾篤哉編、前掲、で行った。同書二三二・二三四頁、および二三七・二三八頁。)
- (38) この記事は、上・下二回の連載で『中外日報』一九三六(昭和十一)年九月二日(一一一〇号)および翌日(一一一一号)に掲載された。(右記と同じく浅尾篤哉編、前掲、三六五・三六八頁。)
- (39) 財団法人日弁連法務研究財団ハンセン病問題に関する検証会議『ハンセン病問題に関する検証会議最終報告書』上、明石書店、二〇〇七、五八六頁。
- (40) 「過ぐる八月二十五日、わたしは大阪少壮社会事業家の研究グループである二五会に出席して計らずも今回の国立癪療養所長島愛生園の暴動事件に関し、或程度まで真相を確かめることを得た」(『中外日報』一九三六(昭和十一)年九月二日、一一一〇号。ただし、引用は浅尾篤哉編、前掲『三浦参玄洞論説集』三六五頁。)とし、その課題に関する主な話者が森戸であったとしている。

- (41) 中西直樹『仏教と医療・福祉の近代史』法藏館、二〇〇四、二〇六頁。
- (42) 同右書、二〇七頁。
- (43) 同右。
- (44) 西光義敏主任他四名「共同研究 近代における仏教と社会事業②」『(龍谷大学) 佛教文化研究所紀要』二三号、一九八三、一五四頁。(ただし、引用部分の執筆は、福岡寛隆。)
- (45) 吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、一九九八、六六頁。
- (46) 森龍吉「日本における「宗教改革」の特異性」高橋幸八郎編『日本近代化の研究』上、東京大学出版会、一九七二、四一〇、四一一頁。
- (47) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇、一〇六頁。
- (48) 杉村廣太郎『老川遺稿』佛教清徒同志會、一九〇一、四〇八頁。
- (49) 池田英俊編『図説 日本仏教の歴史 近代』佼成出版社、一九九六、九六頁。
- (50) 守屋友江『アメリカ仏教の誕生、二十世紀初頭における日系宗教の文化変容』(阪南大学叢書六四) 現代史料出版、二〇〇一、三四頁。
- (51) 村上重良『日本百年の宗教・廃仏毀釈から創価学会まで』講談社現代新書一六一、一九六八、七三頁。
- (52) 森龍吉、前掲論文「日本における「宗教改革」の特異性」四一〇頁。
- (53) 吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九。(ただし引用は、吉田久一著作集第四卷、川島書店、一九九二、三六三頁。
- (54) 久木幸男「明治末期の教育事件と新仏教徒同志会」『横浜国立大学教育紀要』一二集、一九七二、一・二頁。
- (55) 新仏教運動については、池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六、を参照した。

(56)

佐治實然は、真宗大谷派の僧侶であつたが還俗した。一時期「ユニテリアン協会」の会長になり、キリスト教や社会主義と深い関わりを持った後、「真宗に復帰」したとされるが、僧籍は無いままであつた。(松岡秀隆『佐治實然の生涯』友月書房、二〇〇六・一八六・一八七頁。)

(57)

高木顕明も真宗大谷派の僧侶であり、大逆事件に連座したことは良く知られている。彼はそのために一九二一(明治四十四)年一月十八日に大谷派から擯斥処分となつた。その処分取り消しは、一九九六(平成八)年四月一日であつた。

(58)

これについては、「近代仏教」という概念そのものの検討からの言及も興味深い。たとえば、大谷栄一「近代日本の「政治と仏教」のクロスロード」『南山宗教文化研究所研究紀要』第十六号、二〇〇六・四一頁、等を参照。もちろん吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九(吉田久一著作集第四卷、川島書店、一九九二、として再刊)をはじめとして『日本近代仏教社会史研究』吉川弘文館、一九六四(同著作集第五卷・第六卷に改訂増補版上・下として収録)は、先駆である。

(59)

吉田久一「仏教の社会的活動」圭室諦成監修『日本佛教史Ⅲ 近世・近代篇』法藏館、一九六七、三八三頁。

(60)

吉田久一「明治仏教の慈善・救済思想」吉田久一・長谷川匡俊『日本仏教福祉思想史』法藏館、二〇〇一、一七一・一七三頁。

(61)

三浦参玄洞『左翼戦線と宗教』大鳳閣書房、一九三〇。

(62)

中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房、一九三〇。

(63)

藤谷俊雄「社会思想運動と仏教」圭室諦成監修、前掲『日本佛教史Ⅲ 近世・近代篇』四三九・四四二頁。ただし、当時のマルキストからは反宗教運動そのものも批判されている。たとえば、

階級闘争の激化と既成宗教圏の無力、反動化は、一部の宗教徒をしていはゆる「目覚」めさせた。彼等は既成宗教に反対して、新興宗教をかゝげて進出を試みようとしてゐる。しかしこれも要するに看板の塗りかへ、進歩的な假面で民衆をゴマかさうとする企圖に外ならない。賀川豊彦の「神の國」の運動、妹尾義郎の新興佛教青年同盟、得體の知れぬ『合理的宗教』、自然科学者の宗教擁護運動等々皆それだ。

その他の種々雑多の佛教社會主義、キリスト教社會主義など、資本主義に反對するものである如く見せかけても、つまりはファシスト的な役割を演ずるものでなくて何であらう。なほまた社會民主主義者の「反宗教運動」なるものも存在する。彼等は一應マルクス主義的宗教觀に立脚するかのごとく扮装するが、運動をプロレタリアートの眞の基本的方向より意識的に外らすことにおいて、従つてまた結局において階級支配の道具たる宗教の存在を永遠ならしめんとする點において、われわれの運動の妨害物である（山本彦一「反宗教運動について」反宗教闘争同盟準備会編『反宗教闘争の旗の下に』共生閣、一九三一、二八三頁）

といったものである。これは後に「日本戰國的無神論者同盟」へと展開する。

藤谷、前掲「社会思想運動と仏教」、四四一・四四二頁。

唐川越雄「涙骨回想録二十八、涙骨も是認した三浦主筆の闘志」『中外日報』Chugai Web.http://www.chugainipoh.co.jp/NEWWEB/n-ruikotu/kaisouroku_028.html 二〇〇九年八月二十六日。

田中文雄、前掲「京都大学ライ治療所創設者・小笠原登博士の近況」

府立大阪社会事業短期大学は、一九八二（昭和五十七）年に廃学となるが、服部は最後の学長を務めた。その後身は、大阪府立大学社会福祉学部を経て現・人間社会学部となっている。

『日本社会福祉学会大会発表要旨集（第二十三回大会）』日本社会福祉学会、一九七五年、三四頁。

『毎日新聞』一九七五（昭和五十年）十二月十七日東京本社版（十二版）、十三面。これは、戦前の小笠原指弾に一役買った毎日の罪滅ぼしとするには、余りにも小さな目立たないコラムであるが、報道の意義は小さくないと思う。なお、前述の発表とこの新聞記事については、長尾英、前掲「救ライに捧げた四十年」でも言及されている。

服部、前掲「福祉の倫理・小笠原登の生涯」二二頁。なお、前掲の『小笠原秀実・登・尾張本草学の系譜』では、この文章を「ハンセン病の学会以外で小笠原登がジャーナリズムに登場した最初」（十一頁）としているが、前注のように『毎日新聞』

(70)

(69) (68)

(67) (66)

(65) (64)

の方が早い。

服部正「反隔離主義の先駆的实践者・小笠原登」『社会問題研究』二五号、一九七五、一九七頁。

参考までに記すと、一九六八年から翌年にかけて「全国社会福祉協議会」の発行する『月刊福祉』において「人物でつづる近代社会事業の歩み」を連載していた。そこで取り上げられた二十六人の中に光田健輔が含まれている。執筆した一番ヶ瀬康子は、光田イズムに対する否定的評価として、絶対隔離主義が批判されていることについて触れ「それは戦後、癩の治療法が進歩し、癩患者の社会復帰が可能であることが明確になりはじめてから起こった出来事である」(引用は、吉田久一・一番ヶ瀬康子・小倉襄二・柴田善守「人物でつづる近代社会事業のあゆみ」全社協選書一、一九七一、二一九頁。)としている。残念ながら服部の発表以前のこの時点では、小笠原の戦前からの主張については、言及されておらず、光田に対して比較的肯定的に取れる論調である。

服部は、文科出身であるにもかかわらず、長男を医療過誤で亡くした経験から発起して、医学博士の学位を得ていた。しかし、服部の子息によれば、晩年には、社会福祉分野の学位取得を目指してハンセン病隔離問題に関する論文を執筆していたという(服部洋介「死はだれのものか」<http://www.eonet.ne.jp/~tequila/kinryobi.html> 二〇〇九年八月十七日)。その論文が完成し、発表されなかったことが惜しまれる。

服部正、前掲「反隔離主義の先駆的实践者・小笠原登」二二三頁。

財団法人日弁連法務研究財団ハンセン病問題に関する検証会議、前掲書、四二七、五〇二頁。

内田博文「ハンセン病問題の検証と社会福祉分野における課題」『社会福祉研究』第一〇三号、二〇〇八、十六頁。

藤野豊、前掲『いのち』の近代史・「民族浄化」の名のもとに迫害されたハンセン病患者」三一九頁。

徳永進「隔離の中の医療」沖浦和光・徳永進編『ハンセン病・排除・差別・隔離の歴史』岩波書店、二〇〇一、一六頁。

和泉真藏「らしいの歴史に学ぶ」山田卓生・大井玄・根岸昌功編『エイズに学ぶ・性感染症政策への対案』日本評論社、

(79) (78) (77) (76) (75) (74)

(73)

(72) (71)

一九九一、八三・八四頁。

山本正廣、前掲「近代におけるハンセン病治療と病理観…小笠原登の場合」六六頁。

服部正、前掲「福祉の倫理・小笠原登の生涯」二六頁。

西占貢「小笠原先生の遺されたもの」滝沢英夫・原田禹雄編、前掲『小笠原先生業績抄録』、まえがき。

むろん、大谷派を含む仏教教団だけのことではなかった。たとえば、無癪県運動に関して、キリスト教系団体が積極的にそれに協力した事実について、以下のような指摘がある。

(83) (82) (81) (80)

この「無癪県運動」のなかで、宗教団体が果たした役割は大きかった。たとえば、キリスト者の賀川豊彦が中心となって結成した日本 MTL という組織がある。これは隔離されたハンセン病患者への慰問・布教を主たる活動とするものであるが、隔離推進の世論喚起にも活躍した。(中略) 日本 MTL は、ハンセン病患者が隔離に甘んじている限り、同情と憐憫の対象とするが、隔離に反発するやいなや、敵意を露わにした。絶対隔離という国策は、こうした癪予防協会や日本 MTL のような病者をいたわることき運動にも支えられていた。(ルビ省略。藤野豊「ハンセン病と現代日本」沖浦和光・徳永進編、前掲『ハンセン病・排除・差別・隔離の歴史』六二頁。)

また、キリスト教とハンセン病の関わりについての最近の研究成果として杉山博昭『キリスト教ハンセン病救済運動の軌跡』大学教育出版、二〇〇九、がある。

(84)

数本雅子『女子アナ失格』新潮社、二〇〇五、という本がある。著者は、元日本テレビアナウンサーであり、その後、報道局記者になった。本書は、その著者がハンセン病問題と出会うことによって自己の生き方が変わったことを綴っている。が、それとともに、著者の姿勢によって、日本テレビ、あるいはテレビ放送のハンセン病に対する取り上げ方に変化をもたらしたことも書かれている。著者の独力でなされたことだとは言えない。しかし、テレビ局の報道記者一人の持つ力の大きさも

また否定できない。それに比べれば、戦前・戦後の伝統宗教教団の持つ力はどれほどであったろうか。その力が歴史の経過とは違った方向で行使されていたら、ハンセン病に対する国策がどう変化したか。もちろん過去を変えることはできないと承知で、考えざるを得ない。少なくとも真宗大谷派は、その小笠原に対する処遇如何によって、変革への可能性を相当程度に孕む存在であった。

(85)

棚原正智「ハンセン病差別から見えるもの」『同和教育論究』二十三号、二〇〇二、六五頁。

(付記)

本稿は、二〇〇九年度、京都光華女子大学特別研究費による研究成果の一部である。

